

Hirsch, Antonio Carlos Luz

As téchnai da cidade e a competência do filósofo

6º Coloquio Internacional. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad

19 al 22 de junio de 2012

CITA SUGERIDA:

Hirsch, A. C. (2012) *As téchnai da cidade e a competência do filósofo [en línea]. 6º Coloquio Internacional, 19 al 22 de junio de 2012, La Plata, Argentina. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad. Homenaje a Ana María González de Tobia. En Memoria Académica. Disponible en:* http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4039/ev.4039.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

AS TÉCHNAI DA CIDADE E A COMPETÊNCIA DO FILÓSOFO

ANTONIO CARLOS LUZ HIRSCH

Universidade de Buenos Aires

Universidade Federal do Rio de Janeiro

(Brasil)

RESUMEN

El propósito de esta comunicación es examinar la competencia del filósofo en el texto que hoy conocemos como *Primer Alcibiades* o *Alcibiades Mayor*. El trabajo propone la lectura del diálogo como un texto de filosofía política. La hipótesis sostenida es que el diálogo fue escrito con la intención de explicar la filosofía como una forma de intervenir políticamente basada en la exégesis filosófica de la sentencia apolínea "Conócete a ti mismo". Se argumenta que la perspectiva del texto se fundamenta en el principio de que la frase lleva consigo una exhortación a ejercer la política de manera recta. El diálogo, pues, no sólo contiene un análisis filosófico sobre la competencia adecuada para el ejercicio del poder, sino que también analiza cómo esta competencia se relaciona con la política, lo que pone a la filosofía en conflicto con las *téchnai* practicadas en la ciudad.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to examine the competence of the philosopher in the text known as First Alcibiades or Alcibiades Major. This work

proposes a reading of the dialogue as a text of Political Philosophy. My hypothesis is that the dialogue was written under the intention of explaining philosophy as a form of political intervention based on philosophical exegesis of the Apollonian sentence "Know thyself". It is argued that the point of view of the dialogue is originated in the principle that the sentence from Delphes contains an exhortation to the practice of politics in a just and virtuous way. The dialogue, therefore, not only proposes a philosophical analysis of the needed competence for the exercise of power, but presents a examination of this competence related to politics, what drives philosophy to a conflict with the *téchnai* practiced in the city.

PALABRAS CLAVE:

Filosofía-Platón-Alcibíades-Competencia-Poder-Conflicto-Política.

KEYWORDS:

Philosophy-Plato-Alcibiades-Competence-Power-Conflict-Politics.

Preliminarmente

A intenção desta comunicação vem a ser discutir a competência do filósofo a partir do texto que hoje conhecemos como *Alcibíades Primeiro* ou *Alcibíades Maior*, o qual chamaremos daqui em diante simplesmente Alcibíades. O diálogo foi amplamente lido e discutido na Antiguidade, diferente de outros textos platônicos, entre os quais se inclui o texto chamado *Alcibíades Segundo*, até o séc. XIX a obra que examinamos nunca foi considerada espúria. Da Antiguidade chegaram integralmente até nós dois comentários sobre este diálogo, o de Proclus e o de Olimpiodoro. Somadas à um sem número de referências e

fragmentos estas obras são prova do apreço e da importância do diálogo nos debates que marcaram a evolução da tradição filosófica.¹

Em seu *Comentário ao Alcibiades*, Proclo (século IV d.C.) assinala que Jâmblico (século III d.C.) está na origem do costume de recomendar o *Alcibiades* como primeiro diálogo na ordem de leitura por parte daquele que desejasse entrar em contato com a filosofia de Platão (11, 15-16). O filósofo neoplatônico assinalou que este texto continha em semente (*en spérmati*) toda a filosofia do fundador da Academia. O privilégio concedido a obra que examinamos deriva certamente de seu estilo condensado, no qual não há preocupação propriamente de demonstrar alguma coisa, mas narrar o modo de ser da filosofia.

Para Proclo o *Alcibiades* constitui o marco no qual se dá a origem (*arquê*) de toda filosofia (5, 6-7). O comentário destaca que o problema central do diálogo e o motivo de toda sua argumentação reside em sustentar filosoficamente o preceito délfico a partir do qual todos os que se dirigissem ao templo de Apolo deveriam se ocupar de conhecerem a si mesmo. O escopo do diálogo não seria outro senão revelar a essência do homem (*tên ousían toû anthrôpou*) e virar cada um de nós em direção a si próprio, no desvio de ocupações que não nos digam respeito (14,15-17).

Pois bem, à margem da análise que fazem os filósofos neoplatônicos, cuja exegese é notadamente impregnada da filosofia de Aristóteles, este trabalho se propõe a investigar a competência do filósofo a partir do significado filosófico que o texto confere à sentença de Delfos “conheça-te a ti mesmo” (*gnôthi sautón*) introduzida no passo 124 a-b. A menção à inscrição gravada no templo de Apolo se faz bem cedo no diálogo e serve como fundamento de uma advertência dirigida ao jovem Alcibiades então na idade de vinte anos (123d). Diante do projeto do jovem de exercer importante poder na cidade (*mégiston*

¹ O prestígio do *Alcibiades* faz-se sentir até bem tardiamente, o diálogo, p. ex., é citado por Juliano (331/32, 361 d. C.), cf. *Contra os cínicos mal educados* (Ora.VI), 88d-e.

dunésesthai en têi pólei, 105b), Sócrates observa que a melhor alternativa para seu interlocutor consiste antes de tudo se instruir (*prōton mathóna*), depois tomar cuidado consigo mesmo (*epimelethénta autoû*) e se exercitar antes de enfrentar um oponente na política (124d). Ele exorta Alcibíades a se deixar convencer (*peithómenos*) por ele e pela inscrição de Delfos *gnōthi sautón*. Aos oponentes do jovem, Sócrates argumenta, só podem ser enfrentados com empenho (*epimeleíai*) e *téchne* (124b).

A abertura do diálogo se refere enfaticamente ao poder (*dúnamis*) como uma questão proeminente. O projeto de poder de Alcibíades é descrito como a ambição de tonar-se melhor e competente para fazer prevalecer sua opinião em decisões sobre as coisas da cidade. O texto consigna que Sócrates conhece bem (*eû oída*) e não somente tem uma opinião imprecisa (*ouk eikázō*, diz ele em 105c) sobre a ambição de Alcibíades.

Sócrates ressalta a origem enigmática de sua própria competência possui. Nas primeiras linhas, ele esclarece que a causa (*tò aition*) de seu modo de agir não possui natureza humana, mas divina. Sócrates se refere ao *daimón* que o acompanha, salienta que o poder desta divindade é algo que o jovem aprenderá com o tempo (103 a-b). Não menos misteriosamente, Sócrates observa mais adiante ser impossível que sem ele (*áveu emoû adúnaton*, diz Sócrates em 105d) Alcibíades venha alcançar seu plano de obter poder o que deseja. Em um ponto um pouco mais adiante, Sócrates declara que quando fala sobre a necessidade de educar-se (*qs chrē paideuthēvai*) ele se dirige igualmente a ele mesmo e ressalta ser semelhante a Alcibíades na necessidade de aprender, diferenciando-se por um ponto. Seu *epítropos*, ou seja, aquele que determina seu modo de vida, ele diz ser melhor e mais sábio (*beltíon kai sophóteros*) do que Péricles, tutor do jovem, o *epítropos* particular a Sócrates ele declara ser deus (*theós*).

Temos como proposta ler o *Alcibíades* como um texto de Filosofia Política.²

² O termo “Filosofia Política” deve ser entendido aqui em conformidade com a definição de Leo

Isto nos leva a hipótese de que o diálogo foi escrito na intenção de explicitar a filosofia como um modo de intervir politicamente na cidade, tendo como base palavras e ações. Partindo deste princípio, o texto é proposto não somente com vista a persuadir sobre a possibilidade da vida justa, o que, tendo como fundo o personagem histórico de Alcibiades, evidenciaria uma intenção de natureza um tanto cômica. Temos a intenção de defender que a exegese filosófica da sentença apolínea no *Alcibiades* está fundamentada no princípio de que a frase consigna uma exortação ao exercício reto da política, o que se confunde com o exercício da própria filosofia. De modo que o diálogo estaria, assim, não somente tecendo uma análise filosófica da competência necessária ao exercício do poder, mas discutindo a maneira de ser da filosofia e examinando igualmente como esta competência se relaciona com as demais *téchnai* exercidas na cidade.

A questão da autenticidade

Um fator importante para os estudos sobre o *Alcibiades* em nossos dias vem a ser o debate sobre a autenticidade da obra a partir da posição do filólogo alemão Schleiermacher, que, no século XIX, classificou o texto entre obras que deveriam ser consideradas espúrias.³ Hoje temos argumentos para sustentar tanto a autenticidade quanto a inautenticidade do diálogo. Tendo a concordar com David Gribble,⁴ autor que em obra recente sustenta que o diálogo foi escrito por alguém, muito próximo e familiarizado com a filosofia de Platão, empenhado em exercitar-se no gênero criado por este- o diálogo filosófico. Esta possibilidade torna-se bastante plausível se concordarmos que jamais se abandonou o estudo de Platão no interior da academia.⁵

Strauss em “*What is political philosophy?*” (1959). Neste ensaio Strauss assinala que a Filosofia Política ocupa-se com reflexões sobre questões relativas à relação entre o homem e a cidade. Escreveu ele: “*The City and Man is explicitly the theme of classical political philosophy*”. Ver Strauss (1959).

³ Cf. Schleiermacher (2004).

⁴ Cf. Gribble (1999: 206), *Appendix*.

⁵ Cf. Alcalá (2007: 21), onde se lê: “*En la Academia jamás se abandonó el estudio de Platón. Cualquier intento de aclarar las relaciones y desarrollos de la filosofía académica después de Platón debe partir*

A tese defendida por Gribble nos assegura que a importância dos argumentos filosóficos desenvolvidos nesta pequena obra independe de sua genuinidade. O *Alcibiades* em nenhum momento se distancia dos argumentos sustentados em outros diálogos cuja autoria de Platão pode ser dada como certa. Além disto, a tese defendida por Sócrates de que o homem é senão sua alma, deve ser considerada em total afinidade com o que diz o filólogo sobre a natureza e supremacia da alma nos demais diálogos. A tese de Sócrates merece ser estudada como uma contribuição própria do diálogo dentro do conjunto da obra de Platão e consta entre os argumentos tanto dos que defendem, quanto entre os argumentos dos que não aceitam a autenticidade da obra. Se defendermos que esta foi escrita por um discípulo pertencente a Academia, a o argumento socrático pode ser avaliado como uma indicação de como se desenvolveram os argumentos filosóficos no início da Academia.

Na introdução de sua recente edição do texto, Nicholas Denyer⁶ afirma o autor do escolheu apresentar os argumentos do diálogo “em um drama de sedução filosófica” e que, elegendo esta maneira de apresentar os argumentos o autor, está colocando em questão a maneira como convém escrever filosofia.⁷ O problema da filosofia com gênero literário ocupou insistentemente Platão ao longo de sua trajetória intelectual, devemos compreendê-lo como um problema persistente a trajetória do platonismo, consistindo ainda hoje um tema de crucial interesse para os Estudos Platônicos. O *Alcibiades* merece ser tratado como uma peça importante neste debate.

Filosofia e política

Desde a Antiguidade a natureza política da obra de Platão mereceu pouca atenção dos estudiosos. A distinção aristotélica entre filosofia e política prevaleceu na história da filosofia e mesmo no desenvolvimento dos Estudos

indiscutiblemente de esta afirmación.”

⁶ Cf. Denyer (2001: 5-9).

⁷ Idem, p. 11.

Platônicos. Tornou-se praticamente um cânone a tese de Aristóteles defendida na *Política* e igualmente na *Ética a Nicômaco* de que a política, por voltar-se inteiramente para ação e se desenvolver plenamente no campo da contingência, constitui uma atividade de ordem diversa da filosofia, a qual por natureza se dá em um âmbito estritamente teórico, voltado para a contemplação.⁸ Para o estagirita a política possui uma natureza diversa da filosofia, segundo os parágrafos de encerramento de a *Ética a Nicômaco*, o político age empiricamente e não é capaz de ensinar sua atividade a outrem. Aristóteles legou a posteridade a perspectiva de que, diferentemente do que acontece em *téchnai* como a medicina e a pintura, aquele que a exerce a política e aquele que transmite a competência para seu exercício são pessoas distintas.⁹

De acordo com o *Alcibiades*, o dialético se articula desde uma percepção distinta das coisas. Tornar alguém competente para o exercício da política, como faz Sócrates nesta obra, caracteriza um ato próprio daquele que é ele mesmo politicamente competente. Assim, ao refletir sobre o ser da política, o diálogo que estudamos contradiz as afirmações de Aristóteles que acabamos de mencionar. Nele aquele que transmite a sabedoria sobre a política é também aquele que torna melhor a cidade através da ação política, assim, no *Alcibiades* político e filósofo nomeiam um mesmo tipo de vida.

O diálogo neste ponto se encontra articulado com a tradição grega na qual se inclui o ateniense Sólon, para citar apenas um dos que no exercício de sua sabedoria escreveram e participaram ativamente da vida política de suas respectivas *póleis*, manifestando a intenção de tornar melhores os cidadãos de suas cidades aliando as palavras e a reflexão sobre o costume à ação.¹⁰ Esta tradição é nomeada por Aristóteles em *Acerca da filosofia* como o primeiro

⁸ Como exemplo da posição de Aristóteles cf. p. ex. *Política* IV, 2, 1324a; *Ética a Nicômaco*, X, 9, 1181 b.

⁹ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X, 9, 1181 b.

¹⁰ Sobre a tradição de sabedoria grega ver Gual (1989).

estágio em um suposto progresso da sabedoria grega.¹¹ De maneira que podemos afirmar que o *Alcibiades* não somente contraria as afirmações que concluem a obra mais importante da ética aristotélica, mas na ótica estrita do estagirita constitui uma peça anacrônica, precisamente por sua concepção arcaica de *sophía*.

O predomínio da divisão aristotélica entre filosofia e política no interior da exegese dos diálogos platônicos pode ser compreendida a partir de uma razão histórica. De acordo com Tarrant, os Estudos Platônicos estiveram em seu primórdio preocupados antes em defender Platão da crítica formulada por Aristóteles em relação ao fundador da academia do que analisar a natureza política da argumentação platônica. Tarrant observa que os primeiros platônicos estiveram ocupados em responder leituras não amistosas de Platão de maneira muito semelhante a que Platão manteve-se ocupado em defender Sócrates de seus detratores.¹²

Um discurso singular

O *Alcibiades* relata um encontro fictício entre Sócrates e um Alcibiades ainda jovem, na eminência de ter idade para participar das decisões tomadas pelas assembleias atenienses. Sócrates apresenta ao leitor Alcibiades como sendo dotado das características necessárias para o jovem possa se tornar um político competente, sublinha que se reúnem no jovem beleza, uma natureza excepcional propícia ao estudo, posição social nobre e um desejo ardente de atuar politicamente.

Esta apresentação introduz um diálogo que deve ser lido em contraste com a literatura sobre Alcibiades produzida antes e depois de Platão. Nada do que escreveu, por exemplo, Tucídides ou retóricos como Isócrates e Lísias sobre o interlocutor de Sócrates sugere um discurso exaltando as condições e a

¹¹ O texto de *Acerca da filosofia* utilizado aqui é o transcrito por Carlos Garcia Gual. Cf. Gual (1989: 20-21).

¹² Cf. *idem*, p.44.

necessidade de se abraçar uma vida filosófica para se adquirir competência na política como acontece na obra que examinamos.¹³ Comparado a outras fontes, o discurso de Sócrates no *Alcibiades* parece dotado de exagerado otimismo. A construção de um retrato de Alcibiades como um promissor rei filósofo passível de ser educado se coloca na contramão da perspectiva de outros gêneros do discurso, contraria ademais a opinião de Aristóteles de que não se deve ensinar ao jovem coisas sobre a política. Na perspectiva do autor da *Ética a Nicômaco*, quando se é jovem não se tem experiência da vida pública, além disto Aristóteles comenta que o jovem não tira proveito de nenhum ensinamento sobre a política uma vez que se inclina a seguir as afecções.¹⁴

Não temos motivos para crer que o diálogo em análise parta de um princípio ingênuo, pelo contrário, temos elementos para afirmar que o diálogo serve-se da trajetória histórica de Alcibiades para tecer uma reflexão filosófica em torno da necessidade de aprendizado antes da participação em decisões de ordem política. Partindo de uma perspectiva distinta em relação ao personagem histórico de Alcibiades, o texto sugere a necessidade de se debater uma alternativa ao desastre político protagonizado por este. Onde comumente se encontra um exemplo de corrupção, ambição desmedida e devassidão, como no caso da historiografia de Tucídides, o discurso filosófico encontra a oportunidade de afirmar que a política não é necessariamente tal qual como se pode pensar a partir do exame da trajetória de vida de Alcibiades.

A obra que estudamos Sócrates parte do princípio de que o conhecimento é possível e de que os homens tornam-se melhores investigando a si mesmos. O diálogo procura narrar como é possível a concórdia sobre coisas as quais geralmente são fontes de disputas, coisas tais como a beleza e a justiça. Tendo-se em conta esta origem do discurso socrático, somos levados a admitir que este

¹³ Cf. p. ex. Tucídides (1952), II, 65; Isócrates, 16; Lísias, 14. Cf. tb. o comentário em Platão, *Alcibiades*, 135e.

¹⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, I, 1098a1.

se constrói desde a perspectiva de que a política pode ser exercida de maneira competente, ou seja, de maneira justa e reta. Esta parece ser a tese fundamental desenvolvida no diálogo.

O percurso argumentativo

Para efeito de estudo, a atenção do presente ensaio recai sobre o percurso que vai da citação do preceito de Delfos “conhece-te a ti mesmo” em 124a-b à declaração do jovem Alcibíades de que, persuadido pela argumentação de Sócrates, se dedicará dali em diante a investigar o ser da justiça em 135e. Encontra-se aí exposto o conflito entre a concepção platônica de política e a maneira como Alcibíades entende realizar plenamente seu desejo de atuar seguindo a prática política corrente na cidade. Este conflito é o que se põe em questão quando estudiosos como Gribble e Denyer sublinham que o *Alcibíades* vem a ser um texto privilegiado para o exame da relação entre a filosofia e a cidade. Gribble dedica um capítulo inteiro ao exame de como o diálogo assume a função de uma ponte entre estas instâncias.¹⁵ A argumentação do diálogo caracteriza-se como uma reflexão sobre o *ágon* entre filosofia e história, o que em parte não vem a ser outra coisa senão uma atualização do conflito originado na perseguição e execução de Sócrates.

O início do percurso em questão pode ser localizado no comentário que o texto dirige a Homero, o qual, diferentemente das observações que encontramos nos primeiros livros da *República*, se concentra numa questão de conteúdo.¹⁶ Segundo Sócrates, o poeta se dedicou exclusivamente a narrar a origem e os efeitos da discórdia e da injustiça. Estando ocupado com um relato sobre a diferença (*perì diaphoràs*, 112b) entre o justo e o injusto, o poeta não teve

¹⁵ Cf. *Plato and the socratics*, in Grimble (1999: 214-262), Cap. 4, ver especialmente p.214. Cf. igualmente *Introduction* in Denyer (2001).

¹⁶ Juntamente à definição de homem da qual trataremos um pouco mais adiante, as observações de Sócrates sobre a épica homérica merecem serem consideradas como uma contribuição original do diálogo no conjunto da obra de Platão.

oportunidade de refletir propriamente, tematizando também a concórdia, origem não da guerra e sim da amizade. Desta maneira, Sócrates assinala que o que se encontra tanto no relato da *Iliáda* quanto no da *Odisséia* tem pouca valia para aquele que deseja adquirir competência para participar das assembleias da cidade, as quais pressupõem a concórdia (129c). O que a narrativa poética contém, segundo Sócrates, vem a ser um discurso sobre a incompetência e um relato que ignora um fundamento estrutural da cidade. (112c-d). Em outras palavras, na avaliação de Sócrates no *Alcibíades*, a poesia homérica vem a ser uma narrativa sobre e as dificuldades que envolvem o relacionamento humano quando esta última é exercida sem *téchne*.

Como herdeiro da tradição poética, Alcibíades define a política como a atividade própria de uma *politéia*, onde os homens vivem uns juntos dos outros (*sumballónton pros allélous*), ele admite que a política vem a ser a prática de comandar (*árchein*, 125d) os homens e que isto requer um princípio de conhecimento, uma *téchne*. No entanto, questionado por Sócrates, Alcibíades não sabe dizer que *téchne* é esta, os personagens passam então a buscar determinar qual *téchne* torna melhor si mesmos (*tis téchne beltío poiêi autón*, 128e-129a).

No que se segue, Sócrates se dedica a mostrar que aqueles que dizem possuir uma *téchne*, em realidade não possuem nem um princípio de conhecimento, nem virtude. Segundo Sócrates, aquele que se deseja dirigir a cidade de maneira reta e bela (*orthós kai kalós*) deve começar por adquirir a virtude para si mesmo, somente seguindo este caminho o político se competente para comandar os demais cidadãos (134b-c) e tornar a cidade melhor.

O comentário de Sócrates sobre Homero antecede uma crítica mais ampla dirigida aos artesãos que atuam na cidade. Sócrates observa que os artesões em atividade não estão preocupados em tornarem-se melhores, uma vez

envolvidos na produção de bens necessários a vida, exercem *téchnai* voltadas não para o que são, mas para o que lhes pertence (128d-e). Para se conhecer a *téchne* necessária ao político, a *téchne* de tratar de maneira correta (*orthôs epimeleîsthai*, 128b) o homem, em primeiro lugar vem a ser preciso determinar que o homens é. Aquele que usa alguma coisa difere da coisa que usa, portanto, comenta Sócrates, como o homem se serve de seu corpo, este é algo diferente (*éteron*, 129e) deste. Partindo da evidência de que o que governa (*árquei*) o corpo é a alma, Sócrates conclui por exclusão que o homem não é seu corpo, nem o composto de corpo e alma, uma vez que é impossível que o que uma parte do que comanda não participe do comando. A única possibilidade restante é aquela que indica o homem é alma (*ē psuchē estin ánthropos*, 130c), algo bastante distinto de o que as *téchnai* na cidade se ocupam.

Esta célebre definição do *Alcibiades* é a base da resposta socrática à sentença de Delfos que exorta o homem a conhecer a si mesmo. O cerne da posição de Sócrates reside na tese de que a *téchne* própria do político deve estar voltada para o que é o homem, ou seja, a alma, e não para o corpo ou as coisas voltadas para este. O argumento que aborda a necessidade de uma *téchne* que atue sobre o que é o homem aponta para algo inédito e desconcertante tanto para um jovem do século V a.C, como para nós, homens do século XXI. O diálogo mostra que a virtude do político, essencial para que este possa exercer o poder que lhe é próprio e preservar a cidade, depende de um saber da mesma ordem do saber de um médico ou um pintor, para citarmos as *téchnai* citadas no passo da *Ética a Nicômaco* que mencionamos acima. Ou seja, um saber rigoroso, produtivo e de ordem prática, no entanto voltado para um objeto específico e invisível, a alma.

No exame da razão de Alcibiades lançar-se na vida política sem preparo prévio, o texto já havia abordado que os políticos atenienses normalmente atuam como amadores (*idiotikōs*), partindo para as decisões em assembleias sem

se dedicarem antes a algum aprendizado (119b5-10). A argumentação caminha no sentido de analisar o “amadorismo” dos políticos, explicitando que estes não exercem a política como uma *téchne*, na qual o conhecimento e a utilidade pública vem a ser fundamentais. O texto (131a-b) sublinha a distinção entre “amadores”; simples artesões (*bánausoi*) e demiurgos (*demiourgoi*), os quais agem não como particulares que exercem sua *téchne* em interesse próprio, mas a desempenham em função do benefício do *dêmos*.

Ao escutar o discurso de Sócrates, Alcibiades declara-se persuadido de que deve dedicar-se a conhecer a si mesmo, o que em seu entender é o mesmo de zelar pela justiça (*dikaíosúngs epimélesthai*, 135e). O rapaz parece descobrir, afinal, que aquilo que faz aquele que exerce a *téchne* que se ocupa com o homem ele mesmo e possui a *dúnamis* de tornar alguém competente para governar outros homens não é diferente do que faz Sócrates quando filosofa no propósito de conhecer a si mesmo.¹⁷ O jovem parece persuadido pela filosofia, Sócrates então reafirma sua confiança na natureza excepcional de seu amado e encaminha um alerta final. Apesar de concordarem que a competência política depende de um princípio de conhecimento, o que requer que os que ocupam-se dos assuntos da cidade exercitem-se com zelo e empenho na filosofia, ele diz-se apreensivo que forças da cidade sobreporem-se tanto a ele quanto ao jovem.

Conclusão

O *Alcibiades* discute a competência para o exercício da política narrando em uma ficção como Sócrates teria abordado um promissor político debutante chamando-o a dedicar-se à investigação sobre o ser da beleza e da justiça em alternativa à maneira amadorística e imediatista de se fazer política dentro dos padrões retóricos. Ao questionar qual é a *téchne* que torna os homens melhores, o diálogo busca determinar o que particularmente esta deve tratar. O argumento é levado a elaborar uma definição de homem, o que acaba por

¹⁷ Cf. Platão, *Fedro*, 229e-230a.

colocar em questão o estatuto dos artesões. Desta forma o leitor do *Alcibiades* está diante de uma obra que alinha a política e a filosofia entre as demais *téchnai*. Ao mesmo tempo que discute a especificidade da *téchne* produtora de virtude a narrativa ressalta um inevitável conflito entre a política e as *téchnai* que circulam na cidade.

Na intenção de concluir esta breve comunicação, gostaria de encaminhar algumas questões. A partir do que foi dito, não podemos concluir que o diálogo mostra a competência para a exercício da política como uma *téchne* capaz de produzir virtude e que esta *téchne politiké* não é outra senão a filosofia? Dito de outra forma, não se pode dizer que o *Alcibiades* estaria afirmando a coincidência entre a *dúnamis* da filosofia e da política e que estes são nomes diferentes de uma mesma *téchne*?

BIBLIOGRAFIA

1. Textos antigos

1.1. Textos de Platão

PLATÃO (2007) *O Primeiro Alcibiades*. In PLATÃO. *Fedro - Cartas - O Primeiro*

Alcibiades. Tradução direta do grego Carlos Alberto Nunes. Coordenação

Benedito Nunes. 2ª Edição Revisada. Belém, Editora Universitária UFPA.

____ (1996). *A República*. Introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira.

Lisboa, Fundação Calustre Gulbenkian.

PLATON (1998) *Alcibiade*. Traduit par Maurice Croiset, revu par Marie

Laurence Desclos. Introduction et notes de M. L. Desclos. Paris, Les Belles Lettres.

____. (2000) *Alcibiade* (Majeur) Traduction C. Marbeuf et J. -F. Pradeau. Paris, Flammarion.

PLATO (2001) *Alcibiades*. Edited by Nicholas Denyer. Cambridge, Cambridge University Press.

____ (1987) *Alcibiades I*. Translated by Carnes Lord. In: PANGLE, T.L. The roots

of political philosophy, *Ten Forgotten Socratic Dialogues*. Ithaca and London. Cornell University Press, 175-221

1.2. Outros autores

ARISTOTELES (1970) *Política*. Edition bilingue y traduction por Julian Marias y Maria Araujo. Madrid, Instituto de Estudios Poíticos.

ARITOTLE (1934) *Nicomachean Ethics*. Trad. H. Rackham, Loeb Classical Library, v. XIX, Harvard, Harvard University Press.

JULIAN (1913) *To the uneducated cynics* in JULIAN. Vol II, The orations and satires of the emperor Julian, Loeb Classical Library, vol 29. Whith an english translation by W. Cave Wright, Harvard Harvard University Press.

PROCLUS (2003) *Sur le Premier Alcibiades de Platon*. Texte établi et traduit par Alain-Philippe Segonds, 2 vols. Paris, Les Belles Lettres.

TUCÍDIDES (1952) *Historia de la guerra del Peloponeso*. 3vol. Introduction y traduction con notas por Francisco Rodrigues Adrados. Madrd, Casa Editorial Hernando.

2. Obras modernas

ALCALÁ, R. R. (2007) *El Enigma de la academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*. Córdoba, Berenice.

GARCÍA GUAL, C. (1989) *Los sete sábios (y três más)*. Madrid, Alianza Editorial,

GRIMBLE, D. (1999) *Alcibiades and Athens. A study in litetary presentation*. Oxford, Clarendon Press.

PÉPIN, J. (1971) *Idées grecques sur l'homme et sur dieu*. Paris, Les Belles Lettres.

SCHLEIERMACHER, F. E. (2004) *Introduction aux dialogues de Platon (1819-1823)*. Traduction et introduction par M. D. Richard. Paris, Les Éditions du Cerf.

STRAUSS, L. (1959) *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago, The

Chicago University Press.

TARRANT, H. (2000) *Plato's first interpreters*. Ithaca/New York, Cornell
University Press.